

Zu den zentralen Ideen von Hans Georg Gadamer's hermeneutischer Philosophie gehört die Betonung der unhintergehbaren Sprachlichkeit des verstehenden Weltbezugs. Wie läßt sich aber die Frage nach den Grenzen der Sprache verstehen, wenn man den Universalitätsanspruch der Gadamer'schen Hermeneutik und ihre sprachphilosophische Pointe ernst nimmt?

Die Beiträge nehmen diese Herausforderung durch Gadamer's hermeneutischen Universalismus an, indem sie dadurch aufgeworfene Fragen – Grenzen der Sprache als Grenzen des Sinns, Grenzen der Sprache als Grenzen der Ausdruckbarkeit und des Verstehens sowie das Verhältnis von sprachlichem zu außersprachlichem Weltbezug – beleuchten.

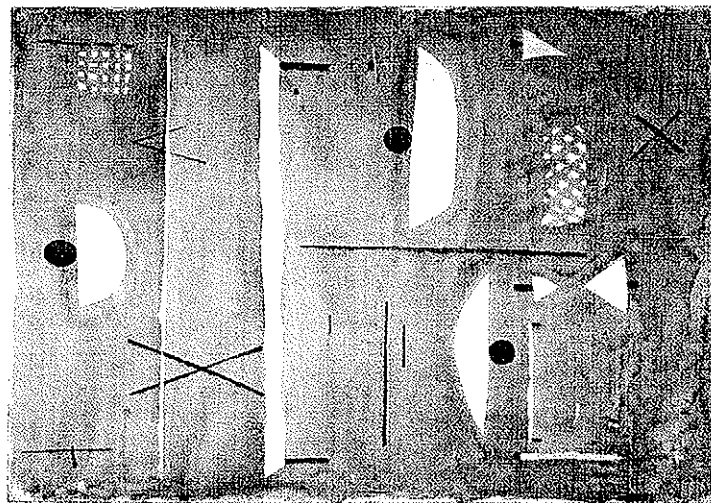
Ausdrücklich kommen dabei nicht nur hermeneutische oder der Hermeneutik Gadamer's nahestehende Positionen zu Wort, sondern es gilt diese mit unterschiedlichen Ansätzen zu konfrontieren, um die kritische Auseinandersetzung mit Gadamer's Sprachverständnis in Gang zu halten.

ISBN 978-3-934877-94-8

ARNSWALD/KERTSCHER/RÖSKA-HARDY • HERMENEUTIK UND DIE GRENZEN DER SPRACHE

ULRICH ARNSWALD / JENS KERTSCHER /  
LOUISE RÖSKA-HARDY  
(HERAUSGEBER)

## HERMENEUTIK UND DIE GRENZEN DER SPRACHE



MANUTTIUS VERLAG HEIDELBERG

Ulrich Arnswald · Jens Kertscher · Louise Röska-Hardy  
(Herausgeber)

# HERMENEUTIK UND DIE GRENZEN DER SPRACHE

Hermeneutik, Sprachphilosophie, Anthropologie

mit einem Geleitwort  
von Hans-Peter Schütt



MANUTIUS VERLAG HEIDELBERG

## INHALT

Geleitwort	HANS-PETER SCHÜTT	V
<i>Hermeneutik und die Grenzen der Sprache</i>		
Einleitung der HERAUSGEBER		VII
Zur These von der Sprachlichkeit des Verstehens		
1. „ <i>Alles in der Hermeneutik voraussetzende ist nur Sprache</i> “		
Zur Sprachlichkeit des Verstehens	LOUISE RÖSKA-HARDY	3
2. <i>Universalität der Sprachlichkeit oder Grenzen der Sprache</i>		
Widerspricht Gadammers späte Erinnerung an die Grenzen der Sprache der These von der Universalität der Sprachlichkeit in <i>Wahrheit und Methode</i> ?	JEAN GRONDIN	25
3. „ <i>Eines und dasselbe und doch ein anderes zu sein</i> “		
Zur Sachlichkeit von Erfahrung und Sprache nach Gadamer	JENS KERTSCHER	31
Aspekte von Gadammers Sprachverständnis		
4. <i>Die Unendlichkeit der Sprache und die Grenzen des Verstehens</i>	DIETER TEICHERT	57
5. <i>Tradition als Grenze und Möglichkeit der Übertragung</i>		
Über die hermeneutische Bedeutung der Metapher	BEN VEDDER	75
6. <i>Wort und Zeichen</i>		
Die strukturalistisch-semiotische Sprachauffassung aus hermeneutischer Sicht	ISTVÁN M. FEHÉR	91

Titelbild: Paul Klee  
 Zeichen auf dem Feld, 1935, 77  
 Aquarell auf Papier auf Karton  
 48,7 x 34,2 cm  
 Privatbesitz Schweiz, Depositum im  
 Zentrum Paul Klee, Bern

[www.manutius-verlag.de](http://www.manutius-verlag.de)  
 Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek  
 Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
 Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im  
 Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.  
 © Manutius Verlag Frank Würker GmbH  
 Heidelberg 2012  
 Druck: Hubert & Co, Göttingen  
 ISBN 978-3-934877-94-8

## Hermeneutik in der Kritik

7. <i>Das Unsagbare und die Grenzen der Welt</i> Wittgenstein über Ausdruckbarkeit und Intelligibilität in Relation zu Gadamer ULRICH ARNSWALD .....	113
8. <i>Die Grenzen der Sprache</i> JULIAN NIDA-RÜMELIN .....	141
9. <i>Antwort und Zugang</i> Überlegungen zu den sozialen Strukturen sprachlichen Verstehens nach Gadamer und Davidson GEORG W. BERTRAM .....	163
10. <i>An-Ruf und Ant-Wort</i> DIETER MERSCH .....	187
Grenzüberschreitungen	
11. <i>Wie weit sollte das „Mißtrauen gegenüber der Grammatik“ reichen?</i> ROLF W. PUSTER .....	213
12. <i>Exil in der Muttersprache</i> Betrachtungen über Sprache und Globalisierung DONATELLA DI CESARE .....	227
13. <i>Zwischen Performativität und Objektivität</i> Zur Logik des „Setzens“ bei Kant, Fichte und Hegel GERHARD GAMM .....	241
Literaturverzeichnis .....	257
Namenregister .....	273
Autorenverzeichnis .....	277

## GELEITWORT

Eines der Stichwörter, die wohl jedem, der je von Gadamer philosophischer Hermeneutik gehört hat, unverzüglich in den Sinn kommen, ist gewiß das Wort „Wirkungsgeschichte“; und wenn zehn Jahre nach Gadamers Tod ein Band erscheint, der zu einem großen Teil Beiträge versammelt, die erstmals auf einer Tagung präsentiert wurden, die noch zu Gadamers Lebzeiten stattfand, so ist die Publikation dieses Bandes selbst ein Phänomen der Wirkungsgeschichte. Ein bekanntes Wort von Hermann Lübbe variierend darf man, denke ich, sagen, es sei – nicht nur, sondern auch – wirkungsgeschichtlich zu erklären. Das ‘auch’ ist in diesem Fall schon deshalb geboten, weil einige Beiträge das durch den Titel „Grenzen der Sprache“ evozierte Thema weitgehend unabhängig von den Spezifika der Gadamerschen Hermeneutik erörtern.

Der „Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ ist ein Topos, seitdem Jürgen Habermas in seinem Beitrag für die Festschrift zu Gadamers 70. Geburtstag (BÜBNER/CRAMER/WIEHL 1970, 180; APEL *et al.* 1971, 129) diese Wendung gebraucht hat, um zu kennzeichnen, was Gadamer sich anscheinend zu eigen gemacht hatte, als er ausdrücklich auf die „Universalität der menschlichen Sprachlichkeit als ein in sich grenzenloses Element“ Bezug nahm. Was könnte in Anbetracht dessen näher liegen, als den „Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ in einem Zusammenhang zu sehen mit einem anderen Topos der philosophischen Debatte, nämlich dem von den „Grenzen der Sprache“, auch wenn dieser im kollektiven Gedächtnis eher mit Wittgenstein als mit Gadamer verknüpft ist? Es braucht indes, wer die „menschliche Sprachlichkeit“ als ein „in sich grenzenloses Element“ ansieht, deshalb nicht zu bestreiten, daß es so etwas wie „Grenzen der Sprache“ gibt. Gadamer selber hat (in: APEL *et al.* 1971, 290) ja auch unmißverständlich festgehalten: „Es wäre absurd zu behaupten, daß alle unsere Weiterführung nichts als ein Sprachvorgang sei [...]“. In einer Festrede zu Gadamers 85. Geburtstag hat Reinhart Koselleck (in: KOSSELLECK/GADAMER 2000, 9 f.) außer- bzw. vorsprachliche „Bedingungen möglicher Geschichte[n]“ genannt, die eine Historik als allgemeine Theorie derartiger Bedingungen aufzufächern hätte. Ausgedrückt hatte Koselleck diese Bedingungen in den folgenden fünf Oppositionspaaren: Töten- *vs.* Gerötet-werden-Können, Freund *vs.* Feind, Innen *vs.* Außen (bzw. Geheimnis *vs.* Öffentlichkeit), Kinder *vs.* Eltern und Herr *vs.* Knecht. Wegen des außer- bzw. vorsprachlichen Charakters dieser Bedingungen könne deren nähere Spezifikation und empirische Ausfüllung in einer Historik, so Koselleck weiter, „nicht als Unterfall der Hermeneutik“ angesehen werden. Direkt widersprochen hat Gadamer dem Anspruch Kosellecks damals nicht. Er hat lediglich versucht, die besondere Rolle der „menschlichen

ISTVÁN M. FEHÉR

## Wort und Zeichen – Die strukturalistisch-semiotische Sprachauffassung aus hermeneutischer Sicht

Daß dem Phänomen der Sprache in der philosophischen Hermeneutik Gadamer eine besondere Bedeutung zukommt, ist bekannt. Nicht weniger bekannt ist, daß manche der von dem (vorwiegend sprachphilosophisch geprägten) *linguistic turn* ausgehenden und durch ihn inspirierten philosophischen Richtungen, wie z.B. die Semiotik und der Strukturalismus, dem Thema der Sprache ihrerseits ein ebenso großes Gewicht beigemessen haben. Wenn im folgenden die strukturalistisch-semiotische Sprachauffassung aus der Sicht der Hermeneutik genauer ins Auge gefaßt werden soll, so muß gleich am Anfang angemerkt werden: Von einer systematischen Auseinandersetzung mit der strukturalistisch-semiotischen Sprachauffassung kann bei Gadamer kaum die Rede sein. Der jener Sprachauffassung zugrundeliegende Begriff des Zeichens wird immerhin häufig thematisiert, so lassen sich von daher wenigstens die Grundzüge einer hermeneutischen Auseinandersetzung mit der strukturalistisch-semiotischen Sprachtheorie rekonstruieren. Im ersten Teil meines Beitrags möchte ich nach einigen Vorüberlegungen ein Stück dieser Rekonstruktion unternehmen. Dabei soll gezeigt werden, einerseits, wie sich Gadamers betreffende Diskussionen in den Horizont seiner Hermeneutik kohärent einfügen, mit den Grundgedanken seiner Hermeneutik aufs engste zusammenhängen; andererseits und insbesondere aber, daß und wie sich Gadamers hermeneutische Thematisierung des Zeichenbegriffes gerade auch für das strukturalistisch-semiotische Zeichenverständnis als relevant erweist. In einem zweiten Schritt wird versucht, die Frage nach den Voraussetzungen und Maßstäben der hermeneutischen Behandlung des Zeichenbegriffes zu stellen, ihnen ein wenig nachzugehen und sie auf ihre Plausibilität hin zu befragen, d.h. sie zu rechtfertigen. Kurz, es geht darum, über die vollzogene Rekonstruktion hinaus auch die Frage nach der Wahrheit solcher Thematisierung aufzuwerfen.

### 1. Die vielfältigen Zusammenhänge von Semiotik, Linguistik, Strukturalismus, Zeichentheorie

Es wird nützlich sein, der eigentlichen Diskussion des Themas einige Vorüberlegungen und nötige begriffliche Klärungen voranzuschicken. Daß der

semiotischen Sprachauffassung der Zeichenbegriff zugrunde gelegt wird, dürfte sich von selbst verstehen und braucht wohl nicht näher erörtert zu werden. Semiotik oder Semiologie und Linguistik sind dabei im Sinne des *linguistic turn* derart innig miteinander verwoben, daß es nicht einfach ist zu entscheiden, welcher die Vorrangstellung zukommt. Zwischen ihnen besteht ein doppeltes Verhältnis: Während Saussure meint, die Linguistik oder die Sprachwissenschaft stelle einen Teil der allgemeinen Semiologie dar („Die Sprachwissenschaft ist nur ein Teil dieser allgemeinen Wissenschaft“ (DE SAUSSURE 1967, 19)), sind andere, wie z.B. Roland Barthes, umgekehrt der Meinung, Semiologie sei der Linguistik übergeordnet (vgl. SILVERMAN 1994, 392 f.). Freilich hat schon Saussure eingesehen, daß „man sich in einem Zirkel („cercle“) bewegt: einerseits ist nichts so sehr wie die Sprache geeignet, die Natur des semeologischen Problems verständlich zu machen; aber um es in richtiger Weise aufzuwerfen, müßte man die innere Struktur der Sprache untersuchen“ (SAUSSURE 1967, 20). Für Saussure ist die Semiologie „eine Wissenschaft, welche das Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens untersucht“ (ebd., 19); und die Sprache sei ein „System von Zeichen, die Ideen ausdrücken und insofern der Schrift, dem Taubstummalphabet, symbolischen Riten, Höflichkeitsformen, militärischen Signalen usw. usw. vergleichbar“ (ebd., 19).

Die Anfänge des in den fünfziger Jahre entstehenden Strukturalismus werden häufig auf Saussure zurückgeführt. In diesem Sinne wird im Kapitel *French Structuralism and After* des der *Twentieth-Century Continental Philosophy* gewidmeten Bandes der Reihe *Routledge History of Philosophy* betont: „Structuralism — and especially French structuralism — cannot be understood apart from de Saussure's semiology [...]. Indeed, the whole project of structuralism is framed according to a linguistic model“ (SILVERMAN 1994, 390, 392). Saussure hat selbst allerdings nicht das Wort Struktur verwendet, statt dessen bediente er sich des Ausdrucks „système de la langue“ (siehe FRANK 1984, 33 sowie RICŒUR 1973, 106). Die Bedeutung des Begriffes Struktur im Strukturalismus ist freilich keine einheitliche, sie zeigt eine Vielfalt von Aspekten je nachdem, ob man auf eine organische, eine architektonische, eine mathematische, oder eine ethnographische Bedeutung dieses Wortes rekurriert. Viel weniger umstritten ist dagegen, daß dabei „die Linguistik eine entscheidende und durchgängige Rolle spielt“ (WALDENFELS 1987, 486). Bei der Bestimmung des Begriffes Struktur erhält so jedenfalls die Linguistik eine leitende Rolle, und in dieser selbst wird der Begriff Zeichen maßgebend. Alle drei

1 Im Original: „une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale“ (De Saussure 1995, 33).

Aspekte — die Orientierung des Strukturalismus bzw. der strukturalistisch eingestellten Wissenschaften an der Linguistik, die zentrale Rolle des Begriffes Zeichen in dieser, sowie Saussures bahnbrechende bzw. begründende Rolle — werden von Paul Ricœur betont und anerkannt: „Der Strukturalismus ist, wie man weiß, aus der Anwendung eines linguistischen Modells auf die Anthropologie und auf die Humanwissenschaften im allgemeinen hervorgegangen. Das Fundament dazu hat Ferdinand de Saussure [...] gelegt“. Und weiter: „Die Sprache bildet, soweit man sie von den sprechenden Subjekten abtrennt, ein System von Zeichen“. (RICŒUR 1973, 41 f.)<sup>2</sup> Ricœur geht des weiteren kurz auch auf die Hauptcharakteristika des für unser Thema maßgebenden Begriffes des Zeichens ein. Es gibt ein Zeichensystem der Sprache, und „jedes Zeichen als isolierte Beziehung zwischen einem Sinn und einem Laut [ist] willkürlich gesetzt“. (Ebd. Herv. v. Verf.)<sup>3</sup> Dieser willkürliche Charakter wird mich später noch beschäftigen, ebenso wie die Tatsache, daß wir zum Begriff der als Zeichensystem verstandenen Sprache gemäß der eben zitierten Zusammenfassung Ricœur erst unter vorheriger Ausschaltung der Redenden („den sprechenden Subjekten“, wie er sagt) Zugang finden — eine Voraussetzung, die, wie wir sehen werden, die Hermeneutik Gadamers gute Gründe hat, nicht mitzumachen.

An diesem Punkt möchte ich einen weiteren Beleg dafür anführen, wie eng Semiotik (bzw. Zeichentheorie) und Strukturalismus miteinander verknüpft sind, und dazu rekurriere ich auf einen Hauptvertreter dieser Richtung, nämlich Claude Lévi-Strauss. Dessen autobiographisches Werk *Tristes Tropiques* (dt. *Traurige Tropen*) ist in vielerlei Hinsicht aufschlußreich, besonders im Blick auf die philosophischen Voraussetzungen, die seine strukturalistisch inspirierte anthropologische Sehweise von Anfang an sozusagen stillschweigend, auf der Ebene einer vagen persönlichen Überzeugung oder eines Lebensgefühls, durchdringen. Relevant aus unserer Sicht ist neben vielen anderen, man möchte sagen, die Metaphysik des Strukturalismus kennzeichnenden Hinweisen vor allem die Bemerkung, es gebe, „jenseits des Rationalen eine weit bedeutsamere und fruchtbarere Kategorie, nämlich die des Signifikanten, welches die höchste Seinsweise des Rationalen ist“ (LÉVI-STRAUSS 1978, 48),

2 Siehe auch ebd., 104. Siehe auch WALDENFELS, 1983, 315: „Das Sprachmodell Saussures [...] führt am Ende zu einem in sich geschlossenen Zeichensystem, innerhalb dessen alle Subjektivität zum variablen Faktor eines Regelzusammenhangs herabsinkt.“ (Herv. im Original).

3 Siehe hierzu auch Hugh J. SILVERMAN 1994, 391: „De Saussure also remarks that the relation between a signifier and a signified is entirely 'arbitrary'“, ferner ebd., 393: „when Lévi-Strauss in the late 1940's began to apply structuralist principles to anthropological concerns, he was already extending the linguistic model far beyond language study.“ Bei De Saussure 1967, 79 (Erster Teil, § 2 Erster Grundsatz: Beliebigkeit des Zeichens) heißt es: „Das Band, welches das Bezeichnete mit der Bezeichnung verknüpft, ist beliebig [...]. [D]as sprachliche Zeichen ist beliebig.“

wobei Lévi-Strauss sogleich den Namen Saussures anführt. Dieser Beleg mag auf besondere Weise bestätigen, daß dem Zeichenbegriff nicht nur innerhalb der Semiotik oder der Zeichentheorie sowie der semiotisch oder zeichentheoretisch geprägten Sprachwissenschaft, sondern gerade auch für den Strukturalismus und die an ihm orientierten Humanwissenschaften (*sciences humaines*) eine grundlegende Bedeutung zukommt. Ja, es spräche einiges dafür – es wäre keineswegs irreführend oder keine allzu große Übertreibung –, sogar den ganzen *linguistic turn* durch seine überragende Rolle zu charakterisieren und mit Manfred Frank die These zu vertreten, daß

der *linguistic turn* in einer Überführung des philosophischen Paradigmas des Bewußtseins in dasjenige des Zeichens besteht. Nicht mehr das Bewußtsein ist der transzendente Ort der Bedingung der Möglichkeit von Sinn, Bedeutung und Referenz, sondern das Zeichen. Transzendentalphilosophie geht über oder geht auf in Semiologie, d.h. in Zeichentheorie. (FRANK 1984, 282)

Was ist nun wohl ein Zeichen? Wie alle philosophische Grund- oder Schlüsselbegriffe läßt auch dieser Begriff sich unterschiedlich bestimmen und thematisieren oder interpretieren; der möglichen Vielfalt seiner Bestimmbarkeit zum Trotz ist es eigentlich unschwer, die Hauptcharakteristika zusammenzufassen, die ihm innerhalb der semiotisch ausgerichteten Sprachwissenschaft und des Strukturalismus zukommen.

Ein Zeichen, zumal ein sprachliches, besteht hauptsächlich aus zwei Elementen: einem physischen und einem ideell-geistigen. Ein sprachliches Zeichen bzw. ein Wortzeichen ist hörbar oder lesbar, hat ein Laut- oder Schriftbild. Dieser sinnlichen Seite steht die unsinnlich-geistige gegenüber, diejenige der Bedeutung. Das sprachliche Zeichen verknüpft, wie Saussure sagt, ein Lautbild („image acoustique“) mit einem Begriff (DE SAUSSURE 1995, Teil I, § 1; FRANK 1984, 42). Wenn gewöhnlich nur das Lautbild als Zeichen verstanden wird, so macht demgegenüber Saussure geltend, daß das Lautbild nur als Träger des Begriffs zu Recht Zeichen genannt werden kann, daß der Zeichenbegriff die ganze Relation betrifft (vgl. SILVERMAN 1994, 391). Für sich betrachtet ist nämlich das Lautbild kein Zeichen, sondern bloßes Geräusch. Für das Begriffspaar ‚Lautbild/Begriff‘ führt Saussure bekanntlich die Unterscheidung ‚Signifikant/Signifikat‘ (*signifiant/signifié*) ein. Grundlegend für das Verhältnis beider zueinander ist, daß die Relation keine natürliche, sondern vielmehr eine willkürliche ist.<sup>4</sup>

4 Gemeint ist keineswegs die Willkür des Einzelnen, sondern willkürlich heißt unmotiviert (DE SAUSSURE 1995, § 2). Die sinnliche Seite, das Lautbild ist deswegen nötig, weil die geistige anorph bzw. schillernd ist. Um der Identifikation willen bedarf es des Lautbildes: „Es gibt nichts in den Klangeigenschaften des *signifiant*, das an den Wert oder den Inhalt des von ihm Bezeichneten erinnert“ (FRANK 1984, 45). Husserl spricht in diesem Zusammenhang von „Unentschiedenheit der

Man pflegt auch Husserl im Zusammenhang der Entstehung der Zeichentheorie heranzuziehen, und das ist durchaus richtig. Er war immerhin einer der ersten, die dem Thema eingehende Diskussionen gewidmet haben. Husserl sagte in diesem Zusammenhang in seinen *Logischen Untersuchungen*, daß alle Ausdrücke in der kommunikativen Rede als Anzeichen fungieren. Sie dienen dem Hörenden als Zeichen für die ‚Gedanken‘ des Redenden, d.h. für die sinngebenden psychischen Erlebnisse desselben, sowie für die sonstigen psychischen Erlebnisse, welche zur mitteilenden Intention gehören. (HUSSERL 1984, 40)

Und obwohl er der kommunikativen, d.h. kundgebenden, mitteilenden Funktion der Sprache nur eine beschränkte Geltung zukommen ließ, indem er behauptete, daß „die Bedeutung des Ausdrucks [...] nicht mit seiner kundgebenden Leistung zusammenfallen kann“ (ebd., 42) und sich demgemäß die weiterführende Frage stellte, ob auch dem einsam Sprechenden die Worte als Zeichen dienen (ebd.), hat er immerhin nach der verneinenden Antwort auf dieser Frage — „Ich glaube nicht, daß eine solche Auffassung zu vertreten wäre“ (ebd.) — gleich die vielsagende Behauptung gemacht: „Freilich als Zeichen fungieren die Worte hier wie überall.“ (ebd.) Er hat also die Tragweite des Zeichenbegriffes, den er zunächst auf dem Gebiet der kommunikativen Funktion der Sprache entdeckt hat, doch keineswegs auf sie selbst beschränkt.

Aber fungieren denn wirklich die Worte als Zeichen überall, könnten wir uns fragen. An diesem Punkt scheint es mir geeignet, zu Gadammers Diskussion des Zeichenbegriffs überzugehen. Aus der hermeneutischen Sprachbesinnung Gadammers greife ich das „Wort“ heraus, im Sinne des sagenden Wortes, des Wortes, das etwas sagt, das durch Sagen-Sein ausgezeichnet ist, und ich stelle es dem Begriff des Zeichens gegenüber, wobei die These lautet: Das Wort ist kein Zeichen, es kann nicht als Zeichen aufgefaßt werden (genauer und vorsichtiger gesagt: Das Wort kann nicht nur und nicht ausschließlich, oder auch nicht in erster Linie als Zeichen aufgefaßt werden).

## II. Gadammers Diskussion des Zeichenbegriffs

Zunächst gilt es, den systematischen Zusammenhang näher zu bestimmen, bei dem die betreffenden Diskussionen Gadammers ansetzen. Einleitend läßt sich thesenartig sagen: Sprachauffassung und Kunstauffassung stehen bei Gadamer miteinander in engem Zusammenhang, und zwar so, daß die Sprachauffassung an der Kunstauffassung orientiert ist oder auf sie zurückverweist. Das Kunstverständnis seinerseits erweist sich für die gesamte Hermeneutik Gadammers als

Anzeige“ (HUSSERL 1984, § 3). „Einsichtig“ wäre dagegen die Beziehung nur dann, wenn sie „logisch“ wäre, d.h. wenn es sich statt um „Hinweis“, um „Beweis“ handelte.

grundlegend. Das Verständnis der Kunst prägt den umfassenden Horizont der ganzen philosophischen Hermeneutik Gadamers mit – jener philosophischen Hermeneutik, in die die geisteswissenschaftliche Problematik und innerhalb ihrer die Thematik der Kunst und dann letztlich auch die der Sprache eingebettet wird. Dieser hermeneutische Kreis besagt eben das, was in Gadammers Denkperspektive der Begriff der „Zugehörigkeit“ bezeichnet; der Thematisierung der Kunst liegt ein theoretischer Horizont zugrunde, der selbst von einem Verstehen der Kunst, und d.h. von einer Zugehörigkeit zu ihr, vorgeprägt ist.<sup>5</sup> Ebenso verhält es sich mit der Sprache. Wir gehören der Sprache immer schon zu, ehe wir dazu gelangen, uns auf sie zu besinnen, sie irgendwie zu thematisieren. Leitend ist dabei vor allem die Sprachlichkeit, in der wir uns über die Sprache selbst Rechenschaft abzulegen suchen. Über das, was Sprache ist, soll für Gadamer nicht mehr und nicht in erster Linie der wissenschaftliche Wort- und Sprachgebrauch oder das wissenschaftliche Sprachverhalten und dessen philosophische Thematisierung Aufklärung geben. Die Art und Weise, wie die Sprache beim sprachlichen Kunstwerk am Werke ist, aber auch und mit gleichem Rang, wie Sprache in lebendigem Miteinander, im Gespräch zur Erfahrung kommt, liegt dem hermeneutischen Sprachverständnis Gadammers zugrunde; dieses blickt auf sie als Vorbild in seiner Entfaltung immer wieder zurück.

Das Neue in Gadammers Verständnis der Hermeneutik und der Geisteswissenschaften im Vergleich zu Dilthey und dem zeitgenössischen Neukantianismus besteht bekanntlich darin, das wissenschaftstheoretische bzw. methodologische Selbstverständnis der Geisteswissenschaften und damit auch der Hermeneutik abzulehnen, mit ihm zu brechen. Die Hermeneutik und die Wahrheit der Geisteswissenschaften werden bei Gadamer, statt an den Wissenschaften orientiert zu sein, am Leitfaden der Erfahrung der Kunst entfaltet. Infolge der Ablehnung des wissenschaftlichen oder wissenschaftstheoretischen Hermeneutikverständnisses wird gleichzeitig aber auch – und das ist sehr wichtig – jene wissenschaftliche Disziplin, die traditionell das Kunstverständnis bestimmte, nämlich die Ästhetik, einer weitgehenden kritischen Überprüfung unterzogen. Die ganze Begrifflichkeit, mittels deren wir uns über die Erfahrung der Kunst Rechenschaft geben, erfährt eine Revision oder – mit Heidegger gesagt – Destruktion. Letztlich zeigt sich ein ganz neues Kunstverständnis in Gestalt „einer[r] grundsätzliche[n] Revision der ästhetischen Grundbegriffe“ (GW 1, 86). Letzteres wird mithin eben in heftiger Auseinandersetzung mit der Tradition der Kunsttheorie und der Ästhetik (genannt „ästhetisches Bewußtsein“) entfaltet und kann nur so die ihm zugemutete Aufgabe

<sup>5</sup> Über den Begriff „Zugehörigkeit“ siehe GW 1, 266ff.; GW 2, 62ff.

einer neuen philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften übernehmen. Eine Neubegründung scheint ihrerseits deswegen nötig, weil das traditionelle philosophische Verständnis der Geisteswissenschaften deren innerster Eigenart nicht gerecht zu werden vermag: So sehr es sich mit den Maßstäben naturwissenschaftlicher Erkenntnisart in Kampf weiß, es ist ihnen auf eine verstreckte Weise immer noch verpflichtet.

Die in *Wahrheit und Methode* durchgeführten „Untersuchungen setzen daher mit einer Kritik des ästhetischen Bewußtseins ein, um die Erfahrung von Wahrheit, die uns durch das Kunstwerk zuteil wird, gegen die ästhetische Theorie zu verteidigen, die sich vom Wahrheitsbegriff der Wissenschaft beengen läßt“ (ebd., 3). Es geht Gadamer um einen Abbau, dann aber auch um eine „Wiedergewinnung“, d.h. Neuaneignung überlieferter ästhetischer Grundbegriffe. Einer von ihnen ist der Begriff des Bildes: In seinem Rahmen, d.h. in ständiger Parallelisierung mit ihm und gleichzeitig in Abgrenzung gegen es, wird nun systematisch die Diskussion und Auseinandersetzung des Zeichenbegriffs vollzogen.

Der Begriff des Bildes scheint wie der der Nachahmung seinem herkömmlichen Sinne nach Bezug auf eine „wahre Wirklichkeit“, oder, wie Gadamer sagt, „Bezug auf ein eigentliches Sein“ vorauszusetzen<sup>6</sup> (das sie eben „nachahmen“ bzw. „abbilden“) und deshalb wie naturgemäß dazu berufen zu sein, seiner ontologischen Abwertung zu dienen. Eben deshalb kommt dem Versuch, sie ontologisch umzuinterpretieren und auf diese Weise „wiederzugewinnen“, besondere Wichtigkeit zu. Was Gadamer etwas provozierend – und „mit bewußter Künstlichkeit“ (GW 8, 85) – die „ästhetische Nichtunterscheidung nennt“, ist auch „ein Wesenszug aller Bilderfahrung“ (GW 1, 144): „Die im Spiel der Darstellung erscheinende Welt steht nicht wie ein Abbild neben der wirklichen Welt, sondern ist diese selbst in der gesteigerten Wahrheit ihres Seins“ (ebd., 142). Die ontologische Relevanz (genannt „Seinsvalenz“) des Bildes wird von seinem Unterschied vom Abbild her sichtbar gemacht. Während das Abbild nur „ein verschwindendes Sein“ hat, indem sich seine Funktion darin erschöpft, im Verweisen auf das Original, das Urbild, sich selbst aufzuheben (das ist z.B. der Fall bei einem Paßfoto), das heißt als Mittel mit der Erreichung seines Zwecks zu verschwinden, ist das Bild dagegen etwas, dessen Bestimmung nicht und nie „in seiner Selbstaufhebung“ liegen kann: „Hier ist das Bild selber das Gemeinte“ (ebd., 143). Denn die Intention des Bildes geht auf „die ursprüngliche Einheit und Nichtunterscheidung von Darstellung und Dargestelltem“ (ebd., 144). In diesem Sinne ist das Verhältnis des Bildes zum Urbild ein wesentlich anderes als im Falle des Abbildes. Letzteres

<sup>6</sup> Vgl. GW 1, 89, wo Gadamer den Begriff der Nachahmung auch ausdrücklich erwähnt.



tritt in seiner Verweisungsfunktion hinter dem Urbild ganz zurück, das Bild dagegen ist das, worin das Urbild zur Darstellung kommt und dadurch „gleichsam einen *Zuwachs an Sein*“ (ebd.) erfährt.<sup>7</sup>

Das Bild ist verweisend, jedoch nicht derart, wie ein *Zeichen* oder ein Symbol, die zwar auch etwas Bildhaftes an sich haben, von sich aber wegweisen, indem bei ihnen „das Nichtgegenwärtige allein das Gemeinte ist“, oder etwas, was „nicht anwesend ist“, im Vertreten gegenwärtig wird (ebd., 157, 159). Das Bild ist derart verweisend, daß „es *verweilen* läßt [...]“. Das Bild geht nicht in seiner Verweisungsfunktion auf, sondern hat in seinem eigenen Sein teil an dem, was es abbildet“ (ebd., 158; Herv. Verf.). An anderer Stelle heißt es entsprechend: „Wenn wir bei dem Blick auf den Himmel etwa von der Schönheit einer Himmelserscheinung erfüllt werden und bei ihr *verweilen*, erfahren wir eine Intensionsverschiebung, die ihr Zeichensein [z. B. als Vorzeichen für das Wetter] zurücktreten läßt“ (ebd., 157; Herv. Verf.). Das Zeichen hat zwar etwas Bildhaftes an sich.

Gleichwohl ist ein Bild kein *Zeichen*. Denn ein Zeichen ist nichts anderes, als was seine Funktion fordert, und die ist, von sich wegzuveisen. Um diese Funktion erfüllen zu können, muß es freilich zunächst einmal auf sich ziehen. Es muß auf fallen, das heißt, sich deutlich abheben und in seinem Verweisungsgehalt darstellen (ebd.; Herv. im Orig., vgl. auch gw 3, 390).

Was Gadamer mit diesen Ausführungen meint, können wir mit einem einfachen Beispiel erläutern. Ein Verkehrszeichen, etwa eine Verkehrszeichentafel wird nur richtig verstanden, wenn wir das, was sie uns als Information oder Befehl zu verstehen gibt, ausführen, wenn wir also z. B. das Auto bremsen, die Geschwindigkeit herabsetzen oder das Auto zum Halten bringen. Sollte es der Fall sein, daß wir etwa von der Schönheit der Erscheinung der Verkehrszeichentafel erfüllt bei ihr verweilen, statt die Bremse rechtzeitig zu betätigen, kann Schlimmes, z. B. ein Unfall, passieren. Von einem Verweilen kann es sich aber auch im Fall eines Abbildes wie z. B. dem von Gadamer erwähnten Paßfoto nicht handeln. Der Grenzpolizist hat die Aufgabe, uns aufgrund des Fotos zu identifizieren. Das Foto soll es vermögen, diese Identifizierung zu ermöglichen, das ist seine Funktion. Schön muß es nicht sein. Wenn der Polizist bei dem Foto verweilen und, statt es mit dem Inhaber des Passes zu vergleichen, etwa Kommentare zu seiner Qualität abgeben sollte, wäre das ein Mißverständnis seiner Aufgabe. Man muß eben nur einen kurzen Blick, wie blitzartig, auf das Foto oder auf das Verkehrszeichen werfen, von einem Verweilen kann gar nicht die Rede sein.

<sup>7</sup> Vgl. auch gw 1, 133: „Jedes Bild ist ein *Seinszuwachs*“, ferner ebd., 158f. Gadamer verwendet auch den Ausdruck „*Seinsvorgang*“ (vgl. z. B. ebd., 148f., 152, 156, 164).

Das Bild hat dagegen, wie wir gehört haben, „in seinem eigenen Sein teil an dem, was es abbildet.“ Das Bild ist ein *Seinsvorgang* – in ihm kommt Sein zur sinnvoll-sichtbaren Erscheinung“ (gw 1, 149; Herv. Verf.) – das ist Gadamer zusammenfassendes Wort über die ontologisch rehabilitierte bzw. wieder-gewonnene Stellung des Bildes. Dieses Konzept impliziert eine spekulative Auffassung der Sinnlichkeit, die in die Nähe der Ästhetik Hegels rückt<sup>8</sup> und ihre Vollendung in der am Ende des Werks skizzenhaft entwickelten Metaphysik des Schönen findet.<sup>9</sup>

Es ist kaum von ungefähr, daß uns eben hier, im dritten Teil, gegen Ende des Werks die Thematisierung der Sprache begegnet, wobei bei ihrer Charakterisierung wiederum, wie im Falle des Bildes, die Abgrenzung gegen den Zeichenbegriff eine entscheidende Rolle spielt.

„Das sprachliche Wort ist kein Zeichen“, wird mit Nachdruck betont: „Es ist immer schon *Bedeutung*“ (ebd., 421). Denn „Das Zeichendasein besteht [...] nur an etwas anderem, das als Zeichending zugleich etwas für sich ist und seine eigene *Bedeutung* hat, eine andere, als was es als Zeichen *bedeutet*“ (ebd., 417; Herv. Verf.). Diese Überlegung ist entscheidend. Einmal ist es so, daß das Zeichendasein keine Eigenständigkeit, keine Autonomie hat, es ist sozusagen parasitär zu etwas anderem, schmarotzt an ihm – etwas anderem, das es schon gibt und seine eigene Bedeutung hat. Deswegen ist zum anderen die „*Bedeutung*“ des Zeichens äußerlich oder willkürlich, sie kommt nämlich durch Zuordnung zustande (Zuordnung ist ja künstlich, sie stellt sozusagen den Gegenbegriff des der Hermeneutik Gadamer zentralen Begriffs der Zugehörigkeit dar). Der zeichentheoretische Ansatz führt nun zu einer konventionalistischen Sprachtheorie oder hängt mit ihr innigst zusammen; indem nämlich das Verhältnis zwischen Wort und Bedeutung zeichentheoretisch (d.h. als Beziehung zwischen Zeichen und ihrer „Bedeutung“) verstanden wird, ist der Band ein bloß äußerlicher oder willkürlicher: er läßt sich nicht in der Natur der Sachen, sondern vielmehr in bestimmten Konventionen begründen. „Die Grenze des Konventionalismus ist“ aber, so wendet Gadamer ein, dies: „man kann nicht willkürlich umändern, was die Worte bedeuten, wenn *Sprache sein soll*“ (ebd., 410; Herv. im Original).<sup>10</sup> – Der unwesentliche Charakter des physischen Aspekts des Zeichens (von sich wegzuveisen, ihre Erfüllung in seinem Verschwin-

<sup>8</sup> Vgl. gw 1, 149: „Die Identität‘ des Kunstwerks ist nicht durch die Beziehung auf eine Idee als ein nachzunehmendes, widerzugebendes Sein zu bestimmen, sondern wie bei Hegel, als das ‚Scheinen‘ der Idee selbst.“

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 481ff. Darauf wird im voraus ebd., 164 verwiesen. Vgl. grundsätzlich auch Teil sowie gw 8, 380f.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 437: „Überall, wo das Wort eine bloße Zeichenfunktion übernimmt, wird der ursprüngliche Zusammenhang von Sprechen und Denken [...] in ein instrumentales Verhältnis umgewandelt.“

den zu erreichen) ergibt des weiteren, daß allerlei semiotischen oder strukturalistischen Ästhetiken oder Kunsttheorien bereits im Ansatz verfehlt sind; was sie prinzipiell vernachlässigen oder herabsetzen und beiseite schieben, ist nämlich erstaunlicherweise nichts Geringeres, als eben die sinnliche Seite des Ästhetischen, die schon im Ansatz übersprungen wird. Sofern nun Ästhetik von der Wortbedeutung her etwas mit den Sinnen, mit Sinnlichkeit zu tun hat, sind diese Ästhetiken im prägnantesten Sinne des Wortes „intellektualistisch“. Es ist jedenfalls merkwürdig und bemerkenswert, daß es im theoretischen Ansatzpunkt der strukturalistischen oder zeichentheoretisch angelegten Ästhetiken begründet ist, angesichts des ästhetischen Phänomens eben nur die sinnliche, d.h. die ästhetische Seite zu verfehlen, sie ganz aus den Augen zu verlieren (sie haben, so könnte man auch sagen, keinen Sinn für die Sinne). Die sinnliche Seite wird bereits im Ausgang für erläuterungsunbedürftig weil eben unwesentlich erklärt.

Der äußerliche oder willkürliche Charakter, der innerhalb des Zeichens zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem, dem physischen Aspekt einerseits und seiner (künstlich zugeordneten) „Bedeutung“ andererseits, besteht und sie zugleich zusammenschließt, ergibt eine wesentliche Ungleichheit. Als wichtig kommt nur die ideelle Seite des Zeichens in Betracht, welche jedoch nicht ohne einen physischen Körper auskommt; welchen Körper sie annimmt, ist dabei gleichgültig, die physische Erscheinung des Zeichens ist unwesentlich, die eine ist ebenso gut wie die andere. Die „Bedeutung“ des Zeichens, die ihm künstlich zugeordnet wird, kann in beliebigem Körper erscheinen; letzterer ist somit ein Werkzeug, ein bloßes Instrument, bloßer Träger einer Bedeutung, die ihm äußerlich zugeordnet wird (und seine ursprüngliche Bedeutung, die es als Ding auch hat, sofern es nicht künstlich hergestellt wurde, wird dabei unterdrückt). Eine um den Zeichenbegriff zentrierte Sprachtheorie ist deswegen notwendig eine instrumentalistische.

Wo statt innerlicher Zusammengehörigkeit äußerliche Zuordnung herrscht, ist auch das Verhältnis ein instrumentalistisches. Beim Bild und Wort, wie Gadamer sie versteht, besteht dagegen Einklang, Gleichgewicht oder Harmonie zwischen den Elementen, ein gegenseitiges Einander-Durchdringen (eine „Balance“, die zugleich eine „Spannung“ darstellt<sup>11</sup>). „Wort und Bild sind nicht bloße nachfolgende *Illustrationen*“, so sagt Gadamer, „sondern lassen das, was sie darstellen, damit erst ganz sein, was es ist.“ (ebd., 148; Herv. Verf.) Ganz in diesem Sinne schreibt Gadamer weiterhin:

Sprache [ist] etwas anderes [...] als ein bloßes Zeichensystem zur Bezeichnung des gegenständlichen Ganzen. *Das Wort ist nicht nur Zeichen. In irgendeinem schwer zu*

<sup>11</sup> Vgl. GW 2, 353.

erfassenden Sinne ist es doch auch fast so etwas wie ein Abbild [...] Dem Wort kommt auf eine rätselhafte Weise Gebundenheit an das ‚Abgebildete‘, Zugehörigkeit zum Sein des Abgebildeten zu. (ebd., 420; Herv. Verf.)<sup>12</sup>

Dieses spekulative Sprachverständnis liegt nun einer von Gadamer am Ende seines Hauptwerks vollzogenen Auseinandersetzung mit der Geschichte des Sprachbegriffs zugrunde. Gewissermaßen handelt es sich um eine im Heidegger'schen Sinne verstandene Verfallsgeschichte. Die „innige Einheit von Wort und Sache“ (ebd., 409) wurde aufgelöst; ihr konnte eine instrumentalistische oder bloß konventionalistische Sprachtheorie deswegen nicht gerecht werden, weil das Wort als bloßes Werkzeug aufgefaßt und hierdurch eine Sprachentwertung in die Wege geleitet wurde.<sup>13</sup> Die ontologische Kehrseite dieser Sprachentwertung stellte nun eine sprachferne oder sprachlose Wesenssphäre dar. Dies habe sich als Konsequenz von Platos *Kratylos* ergeben:

Die Kritik der Richtigkeit der Namen, die im *Kratylos* vollzogen wird, stellt [...] bereits den ersten Schritt in eine Richtung dar, an deren Ende die neuzeitliche *Instrumentaltheorie* der Sprache und das Ideal eines Zeichensystems der Vernunft liegt. Zwischen Bild und Zeichen eingezwängt, konnte das Sein der Sprache nur ins reine Zeichensein nivelliert werden. (ebd., 422; Herv. Verf.)

An einer etwas früheren Stelle begegnet uns eine wichtige Analyse Gadamers, die ich ausführlich zitieren möchte:

Die berechnete Frage, ob das Wort nichts anderes als ein »reines Zeichen« ist oder doch etwas vom ‚Bild‘ an sich hat, wird durch den *Kratylos* grundsätzlich diskreditiert. Sofern dort *ad absurdum* geführt wird, daß das Wort ein Abbild sei, scheint nur übrigzubleiben, es sei ein Zeichen. [...] [S]elbst [wird] in der gesamten *Reflexion über die Sprache der Begriff des Bildes [...] durch den des Zeichens [...] ersetzt. [...] [D]arin drückt sich eine Entscheidung über das Denken dessen, was Sprache ist, aus, die Epoche gemacht hat. Daß das wahre Sein der Dinge „ohne die Namen“ erforscht werden soll, will eben heißen, daß nicht in dem Eigensein der Wörter als solchem ein Zugang zur Wahrheit liegt – auch wenn jedes Suchen, Fragen, Antworten, Lehren und Unterscheiden natürlich nicht ohne sprachliche Mittel vor sich geht. [So gerät] das Wort in ein völlig sekundäres Verhältnis zur Sache [...]. Es ist bloßes Werkzeug als*

<sup>12</sup> Gadamers Terminologie ist infolge der Orientierung am alltäglichen Sprachgebrauch, schwankend; hier sollte eigentlich im Sinne der vorliegenden Analyse „Bild“ stehen. Vgl. bereits in der Habilitationsschrift *Platos dialektische Ethik*: „Die Sprache ist [...] durchaus nicht ein bloßes Abbild des Seienden“ (GW 5, 53; Herv. im Original).

<sup>13</sup> Vgl. GW 1, 407: „Es liegt auf der Hand, daß eine instrumentalistische Zeichentheorie, die Wort und Begriff als bereitziehende oder bereitzumachende Werkzeuge auffaßt, das hermeneutische Phänomen verfehlt. [...] Der Ausleger bedient sich nicht der Worte und Begriffe wie der Handwerker, der die Werkzeuge in die Hand nimmt und fortlegt. Wir müssen vielmehr die innere Durchwebtheit alles Verstehens durch Begrifflichkeit erkennen und jede Theorie zurückweisen, die die innige Einheit von Wort und Sache nicht wahrhaben will.“ (Herv. Verf.)

Mittelung, als das Heraustragen (*ekpherein*) und als Vortragen (*logos prophorikos*) des Gemeinten im Medium der Stimme. Es liegt in der Konsequenz dessen, daß ein ideales Zeichensystem, dessen einziger Sinn die eindeutige Zuordnung ist, die Macht der Worte [...], die in den konkret gewachsenen historischen Sprachen gelegene Variationsbreite des Kontingenten, als eine bloße Trübung erscheinen läßt. Es ist das Ideal einer *characteristica universalis*, das hier entspringt. (ebd., 418; Herv. Verf.)

Wie bei Heidegger die Geschichte des Seins eine Geschichte der Seinsvergessenheit darstellt, so führt die Geschichte der abendländischen Sprachbesinnung bei Gadamer zu einer äußersten Vergessenheit bzw. Verdeckung dessen, wie es Sprache zunächst und zumeist, d.h. im lebendigen Miteinander, im vorwissenschaftlichen mitmenschlichen Leben gibt. Unsere natürliche, von jeher bestehende Seins- wie Sprachgebundenheit wurde allmählich zerstört; einer zunehmenden Vergegenständlichung bzw. Objektivierung des Seienden auf der einen Seite entsprach eine zunehmende Vergegenständlichung bzw. Objektivierung der Sprache auf der anderen, damit beide (Seiendes und Sprache) Gegenstand distanzierter, objektiv-wissenschaftlicher Reflexion und Manipulation sein können. Es würde jedoch zu weit führen und den beschränkten Rahmen dieser Abhandlung sprengen, dieser geschichtlichen Skizze, die die Vorläufer der heutigen Sprachphilosophien von Plato ausgehend aufsuchen will, im einzelnen nachzugehen. Aus der Sicht des hier behandelten Themas genügt es, darauf hinzuweisen, daß das in Gadammers Auseinandersetzungen zugrunde gelegte und thematisierte Zeichenverständnis grundsätzlich durchaus dem entspricht, wie der Begriff des Zeichens in den semiotisch-strukturalistischen Auffassungen zur Darstellung kommt. Dank ihrer hermeneutischen Perspektive und Begrifflichkeit, vor allem der Abgrenzung gegen das Eigentümliche des Bildes, wird der Sache sogar eine neue Seite abgewonnen. Ich meine vor allem das, was in der Semiotik und im Strukturalismus als Signifikant und Signifikat und ihr willkürliches Band angesprochen wird.

Der Zeichenbegriff wird von der semiotisch-strukturalistischen Auffassung ihrem ganzen Sprach-, ja sogar ihrem ganzen Weltverständnis zugrunde gelegt: Er avanciert sogar zum Grundbegriff einer allgemeinen Metaphysik, während ihm in der Hermeneutik lediglich eine beschränkte Geltung zukommt. Das Wort kann sicherlich auch als Zeichen fungieren, muß aber nicht, und meistens verhält es sich auch nicht so. Wie es in der gegenständlichen Welt neben sonstigen Gegenständen auch so etwas wie Zeichen gibt (Kennzeichen, Merkmale, usw.), ebenso kann es Worte geben, die sich jeweils situationsgebunden als Zeichen verhalten, oder besser: Worte können in bestimmten Situationen als Zeichen fungieren. Sprache pauschal und undifferenziert als Zeichen aufzufassen, die Sprachtheorie an Zeichen zu orientieren, wo wir doch zumeist, d.h. in normaler Kommunikation und Verständigung, auf die Sache gerichtet sind

und eine Umstellung auf die Sprache erst infolge einer Störung des Verständnisses erfolgt, heißt dagegen ein Verhalten, oder eine Atmosphäre, des allgemeinen Mißtrauens oder des Verdachts einzuführen – nicht von ungefähr läßt sich dieses Sprachverständnis mit einer Hermeneutik des Verdachts oder einer Strategie der Dekonstruktion als kontinuierlicher Auflösung jedweder Sinnstiftung und ihrer Konsolidierung in Zusammenhang bringen.

### III. Voraussetzungen der hermeneutischen Behandlung des Zeichenbegriffs

In einem letzten Schritt möchte ich die Frage nach den Voraussetzungen und Maßstäben der hermeneutischen Behandlung des Zeichenbegriffes stellen, um sie auf ihre Plausibilität hin zu befragen. Es geht mir darum, über die vollzogene Rekonstruktion hinaus auch die Frage nach der Wahrheit solcher Thematisierung aufzuwerfen. Es scheint mir zweckmäßig, dabei auf die hermeneutische Wende bzw. Weiterbildung der Phänomenologie Husserls zu rekurrieren und von einem Aspekt der Husserl-Kritik des jungen Heidegger auszugehen.

Husserl hat die Phänomenologie unter das Motto „Zu den Sachen selbst“ gestellt und forderte dazu auf, die Dinge so, wie sie sich geben, einfach hinzunehmen. Um eine Vertiefung und Weiterentwicklung der Phänomenologie in die Wege zu leiten, hat der junge Heidegger ihre Grundlagen und versteckten Voraussetzungen zu hinterfragen gesucht. Phänomenologie hatte Husserl dabei als eine Wissenschaft des reinen Bewußtseins mit seinen intentionalen Erlebnissen herausgearbeitet. Wie gibt sich dieses reine Bewußtsein? Die Erfahrung des Unterschieds zwischen reinem Bewußtsein und empirischer Wirklichkeit wurde bei Husserl durch die Umänderung der Einstellung von einer natürlichen zu einer phänomenologischen gekennzeichnet. In der natürlichen Einstellung ist die Welt als eine Reihe räumlich-zeitlicher Geschehnisse da; zu diesen gehören auch die psychischen Vorgänge der jeweiligen Menschen, und anders als in der Region des reinen Bewußtseins, in die wir dann übertreten werden, wird hier der Mensch wie jedes beliebige Lebewesen, als zoologischer Gegenstand gegeben. Diese Region der natürlichen Einstellung muß jetzt – zugunsten der „Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion“ (Husserl 1976, 67) – ausgeschaltet, in Klammern gesetzt werden. Heideggers Frage ging dahin, ob diese sogenannte natürliche Einstellung denn wirklich so natürlich ist, und nicht vielmehr recht künstlich, d.h. sich als eine bestimmte *theoretische* Haltung, und zwar eine naturalistische, erweist. Die kritische Überprüfung Heideggers ergibt, daß die Zweweltentheorie, die natürliche Wirklichkeit als Korrelat der natürlichen Einstellung und die phänomenologische Reduktion

samt der durch sie entstehenden Region des reinen Bewußtseins nicht radikal, d.h. unvoreingenommen genug ist. Der Mensch gibt sich nämlich keineswegs als zoologischer Gegenstand in der natürlichen Wirklichkeit (wohl aber erst in der Welt der naturwissenschaftlichen Begrifflichkeit); Phänomenologie erweist sich daher bereits in ihrem Ansatz unphänomenologisch. Zur Aufgabe stehe darum, den Menschen und seine Umwelt phänomenologischer, als es bei Husserl geschieht, zur Erfahrung und zur Sprache zu bringen – eine Aufgabe, die der existenzialen Analytik zugewiesen wird, die den Menschen als In-der-Welt sein charakterisiert, und die Zweiweltentheorie überflüssig macht.

Diese Kritik kann uns als Maßstab für Gadammers Sprachauffassung dienen. Im Blick auf diese Kritik können wir uns fragen: Gibt sich wirklich Sprache in der natürlichen Welt am Leitfaden des Zeichenbegriffes? Ist der Zugang zur Sprache an diesem Leitfaden ganz und gar natürlich, oder handelt es sich hier nicht vielmehr um eine eher künstliche, abgeleitete Einstellung? Wenn wir die Sachen so hinnehmen müssen, wie sie sich uns geben, dann betrifft diese Maxime auch die Sprache. Wenn unser Maßstab die lebendige Erfahrung, das alltägliche Erleben oder, wie der junge Heidegger sagt, die faktische Lebenserfahrung sein soll, dann müssen wir einfach dem nachgehen, was für eine Erfahrung wir mit der Sprache im alltäglichen Umgang machen. In die phänomenologischen Naivität auf diese richtige Weise hineingestellt sehen wir dann, daß uns die Sprache so eigentümlich nahe ist, daß sie kaum gegenständlich wird, daß sie mit der Sache vorwiegend zusammenfällt. Die sprachliche Höflichkeitsform ist z.B. nicht bloß Zeichen der Höflichkeit, sie *ist* die Höflichkeit. Oder wie Gadamer sagt: „Der Ausdruck ist niemals bloß ein Zeichen, durch das man auf ein Anderes, Inneres zurückgewiesen wird. Im Ausdruck ist das Ausgedrückte selbst da, z.B. in den Zornesfalten der Zorn“ (GW 2, 385). Die Sprache ist demnach etwas, in dem wir leben (vgl. ebd., 50). Sie ist durch „innere Zusammengehörigkeit von Wort und Ding“ (ebd., 73) gekennzeichnet. „Am Ende wird das wahre Sein der Dinge gerade in ihrer sprachlichen Erscheinung [...] zugänglich, [...] freilich so, daß [...] die Sprachlichkeit des Erscheinens der Dinge nicht als solches erfahren wird“ (ebd.).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Dieser Text von 1960 – *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* – ist von Gadamer als Vorstufe seines Hauptwerks eingestuft worden, wo er seine kritischen Überlegungen über die zeitentheoretisch angelegte Sprachtheorie in einer Auseinandersetzung mit Cassirers Philosophie der symbolischen Formen bzw. mit der dieser zugrundeliegenden Sprachtheorie angestellt hat. Nähere Auseinandersetzungen mit den Hauptvertretern der Semiotik wie Saussure, Peirce, usw., sind bei Gadamer, wie Joel Weinsheimer bemerkt hat, nicht aufzufinden. Sein Hauptsprachspartner bei seiner Kritik des Zeichenbegriffes stellt weitgehend Cassirers Theorie dar; zwischen Cassirer und Saussure lassen sich jedoch von ihrem gemeinsamen kantischen Ausgangspunkt her prinzipielle Parallelen angesichts ihrer Sprachtheorien entdecken (siehe WEINSHEIMER 1991). Über die Willkürlichkeit des Zeichens bei Cassirer siehe z.B. 2001, 40f.

„Zeichen [...] sind [dagegen] Mittel. Sie werden nach Belieben in Gebrauch genommen und wegelegt“ (ebd., 178). Zwar pflegt man zu sagen, man beherrscht eine Sprache. Indes:

Die Sprache, die man beherrscht, ist so, daß man in ihr lebt, d.h. das, was man mitteilen möchte, gar nicht anders als in sprachlicher Form ‚kennt‘ [...] ‚Freies‘ Sprechen fließt dahin in der Selbstvergessenheit der Sache, die im Medium der Sprache evoziert wird. Das gilt sogar vom Verstehen schriftlich fixierter Rede, von Texten. (ebd.)

Heidegger sagte über das Nächstbegegnende in der Umwelt, das er mit guten Gründen Zeug statt Ding nennt, seine Seinsart sei die Zuhandenheit: „Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein“ (HEIDEGGER 1986, 69). Dasselbe kann im Zusammenhang der Sprache geltend gemacht werden. Sprache gibt sich zunächst im lebendigen Gespräch, und zugleich als ein solches,<sup>15</sup> und zwar so, daß sie sich gleichsam zurückzieht, um gerade die in ihr ausgedrückte bzw. diskutierte, behandelte Sache zur Sprache zu bringen: „Sie ist ein Lebensvorgang, in dem sich eine Lebensgemeinschaft darlebt“ (GW 1, 450.). Das Weltverhältnis des Menschen ist durchaus sprachlich (vgl. ebd., 447f). Die Sprache tritt zugunsten der in ihr zutage geförderten Sache zurück. Wenn sich uns die Sachen unserer Welt ebenso wie diese selbst erst sprachlich gegeben sind, wenn es daher von einer *Sprachlichkeit der Sache* gesprochen werden kann (denn Sachen begegnen wir nicht anders als sprachlich), so gibt es umgekehrt – infolge der gegenseitigen Durchdrungenheit beider – ebenso eine „Sachlichkeit der Sprache“ (ebd., 449).<sup>16</sup>

Sprache geht sonach auf in der Sache. Erst wenn eine Störung dazwischenkommt, tritt die Sprache als solche hervor. Auch hier können wir auf Heidegger zurückgreifen: Das Seiende kann im Besorgen als unverwundbar angetroffen werden: „In solchem Entdecken der Unverwundbarkeit fällt das Zeug auf“ (HEIDEGGER 1986, 73). Oder: „Das Zuhandene kommt im Bemerkten von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit*“ (ebd.). Wenn die Sprache gut funktioniert, zieht sie sich zugunsten der Sache zurück. Wenn die Verständigung nicht gelingt oder gestört wird, kann eine Reflexion auf die Sprache in Bewegung kommen, in Gang gesetzt werden. Was wohl kann der Andere damit gemeint haben? Die Worte können dann als Zeichen für x

<sup>15</sup> Vgl. auch GW 1, 450: „Denn die Sprache ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs.“

<sup>16</sup> Vgl. noch ebd., 479: „Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmung seiner selbst.“

interpretiert oder besser: uminterpretiert werden, nämlich für etwas, das im Hintergrund steht. Sie können dann für sich selbst unwesentlich werden, und die Tendenz geht dahin, sie selbst beiseite zu schieben zugunsten dessen, was dahinter steckt. Im Lichte des letzteren werden die Worte zu bloßen Instrumenten, nebensächlichen Illustrationen.

#### IV. Eine ergänzende Überlegung: Das Selbstverständnis und die hermeneutische Einbettung des Geleisteten

Meine Überlegungen möchten sich als Beitrag zu einer hermeneutischen Diskussion – Abbau oder gar Dekonstruktion – des der semiotisch-strukturalistischen Sprachauffassung zugrundeliegenden Zeichenbegriffes, damit auch Dekonstruktion der Dekonstruktion verstehen. Die Ebene, auf der sich uns so etwas wie Zeichen zugänglich wird, so meine These, ist keineswegs eine ursprüngliche, sondern vielmehr eine abgeleitete.

„Die Sprache bildet“ – habe ich eingangs Ricoeur zitiert – „soweit man sie von den sprechenden Subjekten abtrennt, ein System von Zeichen.“ Wir sehen nun nach dieser kurzen Rekonstruktion, daß das Gadammersche Sprachverständnis, das beim Begriff des Gesprächs ansetzt, die sprechenden Subjekte weniger ausschalten als vielmehr umgekehrt eben heranzuziehen, mit Nachdruck mitzudenken sucht. Ja, von da aus wird sogar fraglich, ob diese Abtrennung zulässig oder fruchtbar ist. Daß man, so müssen wir jetzt fragen, diese Abtrennung durchführen? Gewiß, wenn wir zu einer objektiven Wissenschaft der Sprache als „ein System von Zeichen“ Zugang suchen, müssen wir diese vorherige Abtrennung, dieses Ausklammern der lebendigen Subjekte mitmachen. Heidegger meinte, die Husserlsche Reduktion sei „als Absehen-von grundsätzlich ungeeignet, positiv das Sein des Bewußtseins zu bestimmen“ (HEIDEGGER 1976, 150). Analogerweise müssen wir uns fragen, ob denn der zeichentheoretische Zugang zur Sprache als Absehen-von den sprechenden Subjekten geeignet ist, das Sein der Sprache zu bestimmen. „Die primäre Frage Husserls“, so sagt Heidegger, „ist gar nicht die nach dem Seinscharakter des Bewußtseins, vielmehr leitet ihn diese Überlegung: Wie kann überhaupt das Bewußtsein möglicher Gegenstand einer absoluten Wissenschaft werden?“ (ebd., 147; Hvh. im Orig.) Diese Idee einer absoluten Wissenschaft ist ja „die Idee, die die *neuzzeitliche* Philosophie seit Descartes beschäftigt“ (ebd.; Hvh. im Orig.). Das leitende Erkenntnisinteresse beim zeichentheoretisch angelegten semiotisch-strukturalistischen Ansatz ist ebenso: Wie kann Sprache Gegenstand einer objektiven Wissenschaft werden?<sup>17</sup> Sprache,

<sup>17</sup> Siehe auch bei Lévi-Strauss 1967, 70: „Die Sprache ist also ein soziales Phänomen, das ein vom Beobachter unabhängiges Objekt darstellt.“

die laut Heidegger und Gadamer nicht und nie gegenständlichen Charakter hat, soll hier von vornherein objektiviert, vergegenständlicht werden, denn nur so kann sie möglicher wissenschaftlicher Bearbeitung zugänglich, und auf wissenschaftliche Zwecke zugeschnitten werden. Zu eben diesem Zwecke sollen also die sprechenden Subjekte vorher ausgeschaltet, von ihnen abgesehen werden. Dies wird bestätigt, wenn wir Ricoeur ein Stück weiter lesen: Er fordert nämlich nicht nur eine vorherige Trennung der „Sprache (*langue*) vom Sprechen (*parole*)“ der „Systemzustände von der Geschichte der Veränderungen“, der „Form von der Substanz“, sondern gerade auch die des „geschlossenen[n] Zeichensystem[s] von jeglicher Bezogenheit auf eine Welt“ (Ricoeur 1973, 105; Herv. im Original).

Nicht nur die sprechenden Subjekte, sondern auch die Welt muß also ausgeschaltet werden. Für die Hermeneutik ist das menschliche Dasein In-der-Welt-Sein; Dasein ist weltlich, dementsprechend ist auch die Sprache weltlich, wie die Welt sprachlich. Die von der Semiotik geforderten vorherigen Trennungen erweisen sich also als schwerwiegende methodische Vorentscheidungen, damit man sich Zugang zu einer möglichst objektiven Wissenschaft sichern kann. Man ist aufgefordert, sich im voraus in eine künstliche, abgeleitete Einstellung umzustellen oder immer schon umgestellt zu haben, eine vorherige Ausschaltung dessen zu vollziehen, wie Sprache im lebendigen Sprechen des Miteinanders funktioniert, um die erwünschte Ebene objektiver Wissenschaft zu gewinnen. Ist aber, so kann man hermeneutisch fragen, die Trennung der *langue* von der *parole* zuzulassen?<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Saussures Unterscheidung der *langue* von der *parole* steht in engem Zusammenhang mit seinem Begriff des (beliebigen) Zeichens, sie entsteht als Folge seines Ausgangs vom so verstandenen Zeichenbegriff. Siehe hierzu CULLER 1976, 34: „Saussure's notes suggest [that] the distinction between *langue* and *parole* is a logical and necessary consequence of the arbitrary nature of the sign and of the problem of identity in linguistics. In brief: if the sign is arbitrary, then [...] it is a pure relational entity, and if we wish to define and identify signs we must look to the systems of relations and distinctions which create them. We must therefore distinguish between the various substances in which signs are manifested and the actual forms which constitute signs; and when we have done this what we have isolated is a system of forms which underlies actual linguistic behavior or manifestation. The system of forms is *la langue*; the attempt to study signs leads us, inexorably, to take this as the proper object of linguistic investigation.“ Auch David Holdcroft meint (obwohl er mit Cullers Ableitung nicht ganz einverstanden ist), es wäre möglich, „the distinction between *langue* and *parole*“ nicht als „something ultimate“, sondern vielmehr als Folge des semiotologischen Ansatzes anzusehen (vgl. HOLDCROFT 1991, 156). Cullers Behauptung, es gebe einen kohärenten Weg, der vom Begriff des Zeichens zum System der Relationen führt, läßt sich durch die folgende These Ernst Cassirers erstaunlicherweise gut belegen: „Was [...] die eigentliche Kraft des Zeichens ausmacht, ist somit eben dies; daß in dem Maße, als die unmittelbaren Inhaltsbestimmungen zurücktreten, die allgemeinen *Form- und Relationsmomente* zu um so schärfer und reiner Ausprägung gelangen.“ (CASSIRER 2001, 42; Herv. Verf.) Eine Infragestellung der Unterscheidung *langue/parole* und Signifikant/Signifikat findet sich auch bei WEINSHTEIMER 1991.

Für Heidegger war Sprache zunächst Rede, für Gadamer Gespräch. Eine in der wirklich natürlichen und d.h. mitmenschlichen Einstellung erfahrene Sprache macht die Unterscheidung zwischen *langue* und *parole*, nicht zuletzt aber auch den Zugang zur Sprache am Leitfaden des Zeichenbegriffs durchaus überflüssig und implausibel. Anders ausgedrückt: Ein natürlicher Umgang mit der Sprache läßt die Vorbedingungen nicht erfüllen, unter denen erst Sprache als *langue* und *parole* zugänglich wird. Der wirklich natürlich eingestellte Mensch erfährt die Sprache im Sprechen gar nicht im Zeichen des Zeichenbegriffes. Im Sprechen, aber auch im Lesen, sind wir zunächst auf die Sache, nicht auf die Sprache gerichtet. Erst wenn eine Störung dazwischenkommt, wenn wir etwas nicht verstehen, beginnen wir etwa die grammatische Struktur zu studieren. Erst dann tritt die Sprache als Struktur, als System grammatischer Regel oder Zeichen in Vordergrund.<sup>19</sup>

Heideggers Schluß am Ende seiner Husserl-Kritik lautete wie folgt: „Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist [bei Husserl] *nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst gewonnen*, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie“ (HEIDEGGER 1976, 147; Herv. im Original). Ähnlich kann unser Schluß lauten: Das semiotisch-strukturalistische Zeichenverständnis bzw. die darauf basierende Sprachtheorie ist nicht im Rückgang zu den Sachen selbst, d.h. zum Sein der Sprache, wie sie sich uns zunächst gibt, gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee objektiver Wissenschaft – eine Idee dessen, wie man meinte, die Humanwissenschaften endlich einmal zum Rang der Wissenschaft erheben zu können.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Vgl. GW 1, 409: „Die Sprachunbewußtheit hat nicht aufgehört, die eigentümliche Seinsweise des Sprechens zu sein.“ Ricoeur sagt an einer Stelle, bei „einer Rückkehr zu einem integralen Verständnis der Sprache“, beim Versuch, „die Einheit genau dessen zu denken, was Saussure getrennt hat: die Einheit der Sprache (*langue*) und des Sprechens (*parole*)“, besteht die Gefahr „darin, der Wissenschaft von der Sprache (*langue*) eine Phänomenologie des Sprechens (*parole*) gegenüberzustellen und dadurch in den Psychologismus und Mentalismus zurückzufallen, wovon uns die strukturalistische Linguistik doch gerade befreit hat.“ (RICOEUR 1973, 109; Herv. Verf.). Verdienst der strukturalen Linguistik sei also, uns mittels strenger Wissenschaftlichkeit vom Gespenst des Psychologismus befreit zu haben: Es geht hier wohl um einen Rückfall, nämlich den Ricoeurs in die von Heidegger durch seine hermeneutische Wende bereits überwundene falsche Alternative von Psychologismus (Unwissenschaftlichkeit, Relativismus, Skeptizismus) und Anti-Psychologismus (strenger Wissenschaftlichkeit, Platonismus), eine Alternative die gerade vor-hermeneutisch ist, und die Husserl, Dilthey (und gelegentlich auch Rickert und andere) um die Jahrhundertwende noch beschaffte. Diese Fragestellung als solche muß aus hermeneutischer Sicht als völlig verfehlt angesehen werden, besser: Das Entstehen der Hermeneutik in dem ontologisch radikalisierten Sinne, wie Heidegger und Gadamer ihr im 20. Jahrhundert gegeben haben, ist eben der Überwindung dieser falschen Alternative zu verdanken.

<sup>20</sup> Daß Gadamers Kriterium die Lebenswelt darstellt, wird in einem späteren, in den den *Hermeneutischen Entwürfen* veröffentlichten Text bestätigt: „Wenn ich mich an der Begegnungsweise der

Sprache orientiere“, so heißt es, „so folge ich im gewissen Umfange der klassischen Tradition der Phänomenologie, die die Sachen selbst in ihrer Lebenswelt aufsuchen, und das heißt zugleich: wie sie im sprachlichen Umgang begegnen“ (GADAMER 2000, 208). Vgl. auch GW 10, 270: „Die wirklich miteinander gesprochene Sprache ist wirkliche Sprache.“ Wenn das Ziel im Erreichen objektiver Wissenschaftlichkeit erblickt wird, kann das Niche-Erreichen des Zieles als Relativismus gelten, wie bei Derrida (vgl. hierzu MADISON 1991). Ein stets wiederkehrendes Motiv von Gadamers kritischer Auseinandersetzung mit Derrida und der von ihm vertretenen Dekonstruktion stellt die Bemerkung dar, Derrida gehe vom Zeichenbegriff bzw. der Zeichentheorie, somit aber auch von der in der französischen (wie in anderer Hinsicht in der angelsächsischen) Tradition lebendigen Semiotik bzw. der Semantik aus. Vgl. hierzu GW 10, 128 ff., 133 ff., 132, 138 ff.



Hg.: (mit Jasper Liptow) *Holismus in der Philosophie* (2002); (mit Robin Celikates, David Lauer u. Christophe Laudou) *Socialité et reconnaissance* (2007); *Philosophische Gedankenexperimente*. Ein Lese- und Studienbuch (2012). Aufsätze zu den o.g. Arbeitsschwerpunkten.

Donatella Di Cesare, Studium der Philosophie in Rom, Tübingen und Heidelberg, seit 2001 Professorin für Philosophie an der Universität Rom La Sapienza. Gastprofessuren in Freiburg i.Br. (2005), Köln (2007), Penn State University (2007). Forschungsschwerpunkte: Sprachphilosophie, Hermeneutik, politische Philosophie, Ethik und jüdische Philosophie. Sie ist stellv. Vorsitzende der „Martin Heidegger Gesellschaft“, Mitglied im Beirat des *Internationalen Jahrbuchs für philosophische Hermeneutik*, der *Wingenstein-Studien* und des *Philosophischen Jahrbuchs*. Ausgewählte Buchpublikationen: *Utopia of Understanding*. Between Babel and Auschwitz (2012); *Gadamer – Ein philosophisches Porträt* (2009, engl. 2012); *Grammaire des temps messianiques* (2011); als Hg.: Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit der Sprache* (1998).

Isrván M. Fehér, Professor für Philosophie an der Eötvös-Universität Budapest und an der deutschsprachigen Andrassy Universität Budapest, Mitglied in den Beiräten philosophischer Gesellschaften (Internationale Schelling-Gesellschaft, Österreichisches Daseinsanalytisches Institut, International Society for Hermeneutics and Science) und Fachzeitschriften (*Heidegger Studies*, *Heidegger-Jahrbuch*, *Itinerari filosofici*). Ausgewählte Buchpublikationen: *Jean-Paul Sartre* (1980); *Martin Heidegger* (1984, 2. stark erw. Aufl. 1992); *Über den Sinn des Lebens*. Zwischen Rationalismus und Irrationalismus (1991); *Heidegger und der Skeptizismus* (1998); *Hermeneutische Studien* (2001); *Die ästhetischen Schriften von Attila József und Gadamer Hermeneutik* (2003); als Hg.: *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*. Ein deutsch-ungarisches Symposium (1991); *Kunst, Hermeneutik, Philosophie*. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts (2003).

Gerhard Gamm, Studium der Philosophie (Promotion 1979, Habilitation 1993), Psychologie (Diplom 1976) und Soziologie in Tübingen und Frankfurt a.M., 1995 Professor für Ethik und Technikphilosophie an der TU Chemnitz-Zwickau, seit 1997 Professor für Philosophie an der TU Darmstadt, dort tragendes Mitglied des Graduiertenkollegs „Technisierung und Gesellschaft“. Ausgewählte Veröffentlichungen: *Die Macht der Metapher* (1992); *Flucht aus der Kategorie*. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne (1994), *Der Deutsche Idealismus*. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling (1997), *Nicht nichts*. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten (2000); *Der unbestimmte Mensch* (2004), *Philosophie im Zeitalter*

der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert (2009); als Hg.: *Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert* (2004 mit Andreas Hetzel und Markus Lilienthal); *Von Platon bis Derrida – 20 Hauptwerke der Philosophie* (2005 mit Eva Schürmann); *Unbestimmtheitsfiguren der Technik* (2005 mit Andreas Hetzel); *Das unendliche Kunstwerk*. Von der Bestimmtheit des Unbestimmten in der ästhetischen Erfahrung (2007 mit Eva Schürmann). *Philosophie in Experimenten*. Versuche explorativen Denkens (2011 mit Jens Kertscher).

Jean Grondin, Professor für Philosophie an der Université de Montréal. Ausgewählte Buchpublikationen: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer* (1982; 21994); *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (1991; 32012); *Hans-Georg Gadamer*. Eine Biographie (1999; frz. Neuausg. 2012); *Einführung zu Gadamer* (2000); *Von Heidegger zu Gadamer* (2001); *Vom Sinn des Lebens* (2006); *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas* (2012). Übersetzer zahlreicher Werke Gadamer ins Französische. Diverse Gastprofessuren, Ehrendoktorwürden und Auszeichnungen, darunter den Konrad-Adenauer-Preis, den Prix Léon-Gérin und den Killam Prize.

Jens Kertscher, Studium der Philosophie und Romanistik in Köln, Florenz, Tübingen und Heidelberg. Promotion in Heidelberg; seit 2004 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der TU Darmstadt. Arbeitsgebiete: Sprachphilosophie, der Pragmatismus und seine neuere Rezeption. Ausgewählte Buchpublikationen als Hg.: *Gadamer's Century – Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer* (2002 mit Ulrich Arnswald und Jeff Malpas); *Performativität und Praxis* (2003 mit Dieter Mersch); *Wingenstein und die Metapher* (2004 mit Ulrich Arnswald und Matthias Kroß) und *Philosophie in Experimenten*. Versuche explorativen Denkens (2011 mit Gerhard Gamm).

Dieter Mersch, Studium der Mathematik und Philosophie in Köln und Bochum; 1983-94 Dozent für Wirtschaftsmathematik an der Universität Köln; Promotion und Habilitation an der TU Darmstadt; seit 2004 Inhaber eines Lehrstuhls für Medienwissenschaft an der Universität Potsdam. Ausgewählte Publikationen: *Was sich zeigt*. Materialität, Präsenz, Ereignis (2002); *Ereignis und Aura*. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen (2002); *Performativität und Praxis* (2003 mit Jens Kertscher); *Die Medien der Künste*. Beiträge zu einer Theorie des Darstellens (2003); *Kunst und Medium* (2003); *Kunst und Wissenschaft* (2007 mit Michaela Ott).

Julian Nida-Rümelin, Studium der Philosophie, Physik, Mathematik und Politikwissenschaft in München und Tübingen. Nach einer Gastprofessur in

Herrn  
Prof. Dr. István M. Fehér  
Andrássy Gyula Deutschsprachige  
Universität Budapest  
Pollack Mihály tér 3  
H – 1088 Budapest

Fakultät für Geistes- und  
Sozialwissenschaften  
Institut für Philosophie

Kaiserstraße 12, Geb. 20.12  
76131 Karlsruhe

Ulrich Arnswald, M.A., M.Sc.

Telefon: 0721 608-2149  
Fax: 0721 608-3084  
E-Mail: [ulrich.arnswald@philosophie.uni-karlsruhe.de](mailto:ulrich.arnswald@philosophie.uni-karlsruhe.de)  
Web: [www.philosophie.uni-karlsruhe.de](http://www.philosophie.uni-karlsruhe.de)

Unser Zeichen:  
Datum: 26.09.2012

### Herzlichen Dank – *Hermeneutik und die Grenzen der Sprache*

Sehr geehrter Herr Fehér,

zuerst einmal möchte ich mich nochmals ganz herzlich für Ihre Teilnahme am Buch *Hermeneutik und die Grenzen der Sprache* sowie für Ihre langjährige Geduld bei dessen Umsetzung bedanken.

In der Anlage übersende ich Ihnen ein Belegexemplar.

Der Manutius Verlag Heidelberg (<http://www.manutius-verlag.de>) bietet jedem Autor an, weitere Exemplare des Buches bzw. jedes andere Buch des Verlags bei Direktbestellung mit Verweis auf Ihre Autorenschaft mit 40%-Autorenrabatt zu beziehen.

Ich hoffe sehr, dass Sie mit dem Endresultat zufrieden sein werden und das Buch Ihre Erwartungen erfüllt.

Für Ihre Mühen danke ich Ihnen nochmals und verbleibe Ihnen einen schönen Spätsommer wünschend

mit freundlichen Grüßen, auch von meinen Mitherausgebern

